

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР  
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

# СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией  
члена-корреспондента АН СССР  
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫП. XXIII

**ДАЛЬНИЙ ВОСТОК**  
(История, этнография, культура)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*  
Москва 1982

---

*Б. Л. Рифтин*

**ОБЩИЕ ТЕМЫ И СЮЖЕТЫ  
В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ СИБИРИ,  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА**

Цель этой статьи — обратить внимание этнографов и фольклористов, занимающихся изучением богатейшего фольклорного наследия народов Сибири и Советского Дальнего Востока, на важность привлечения в своих исследованиях мифологического и сказочного материала соседних народов зарубежного Дальнего Востока и Центральной Азии: монголов, китайцев, тибетцев, дунган, корейцев, японцев, монголов, баоань, дунсянов, саларов, желтых уйгуров и многих других народностей и этнических групп. Обращение к этим материалам дает возможность не только по-настоящему прояснить специфику сибирского фольклора, но и вскрыть в ряде случаев глубинную общность отдельных сюжетов и тем в фольклоре соседних народов, показать ареальную общность ряда фольклорных явлений, наличие межэтнической общности, а также очертить с той или иной степенью точности сферу распространения отдельных сюжетов повествовательного фольклора.

Следует сказать, что пока еще, к сожалению, материал фольклора перечисленных выше народов почти не привлекался для сопоставительного анализа в наших исследованиях. Это можно было бы понять, если бы материал был труднодоступен из-за языковых барьеров. Но за последние двадцать лет у нас появились публикации на русском языке монгольских, китайских, тибетских (в меньшей степени), саларских, дунганских, уйгурских фольклорных текстов. Многие записи, например, баоаньского, дунсянского, саларского, дунганского, уйгурского фольклора сделаны советскими учеными-лингвистами и фольклористами и заслуживают полного доверия. Следует, как нам представляется, пересмотреть и традиционно скептическое отношение к старым собраниям Г. Н. Потанина или А. П. Беннингсена, изданным в конце XIX — начале XX в. Эти собиратели при всех явных недостатках их полевой работы зафиксировали большой и совершенно уникальный материал; их записи, сделанные в Центральной

Азии, до сих пор не «перекрыты» ни одним специальным научным изданием.

Вернемся, однако, к основной теме статьи. Возьмем сперва для примера чисто мифологический материал, собранный хотя бы в небольшой, но весьма содержательной статье М. Д. Хлобыстиной «Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства» [6]. Напомним, что памятники этой культуры находят на обширной территории от Минусинского края до Тувы, захватывая, по-видимому, и северо-западные пределы Монголии. М. Д. Хлобыстина в своей статье выделяет четыре основных южносибирских мифических сюжета, реконструируемых на основе данных окуневской археологической культуры. Это миф о тотеме-прародителе и женщине, миф о космической погоне, миф о солнечной повозке, миф о солнце и змеях. Все эти мифы анализируются автором с широким привлечением сопоставительного материала — западноевропейского, ближневосточного (включая древнеегипетский), африканского и т. п. Сопоставления эти уместны и в принципе не вызывают возражений, однако заметно другое — полное отсутствие сопоставлений с близким территориально дальневосточным материалом, привлечение которого, как нам представляется, могло бы показать более точный ареал распространения тех же сюжетов на территории Сибири и Восточной Азии в целом. Возьмем первый сюжет. Автор статьи говорит здесь о «неизменно повторяющемся образе окуневских стел-мegalитов — лице женщины, постоянно увенчанном бычьими рогами и ушами... в чем проявляется принцип органического слияния женского и тотемного образов» [6, с. 171]. В этой связи нам представляется весьма важным обратить внимание на образ древнекитайской богини — прародительницы Нюй-ва, которая, как и некоторые другие древнейшие мужские персонажи предков китайцев, например Фуси и Шэнь-нун, согласно тексту «Ле-цзы», имела голову быка и соответственно, видимо, изображалась с бычьими рогами на голове. В силу различных влияний и контаминаций, а также в силу различных древнейших тотемистических верований все эти китайские персонажи имели кроме бычьей головы еще и драконьи или змеиные тела, туловища, что является уже отличительной особенностью именно восточноазиатской мифологической традиции. Как указывает Я. В. Чеснов, «и миф о чудовище-быке, и миф о драконе являются образами одного стадийного порядка, их возникновение относится к эпохе бронзы и обусловлено оформлением двух разных систем хозяйства: скотоводческо-земледельческого, в одном случае, и рыболовческо-земледельческого — в другом» [7, с. 198]. Образы древнейших предков китайцев как бы родились на скрещении обеих этих культур.

Второй миф, разбираемый М. Д. Хлобыстиной, — сюжет о космической погоне, т. е. погоне некоего очеловеченного фан-

тастического существа, заменившего более архаического зверя-чудище, за солнцем. Исследовательница видит здесь воздействие древневосточных — точнее, египетских и вавилонских — мифических представлений. Нам же кажется, что первое и наиболее близкое соответствие этому мифологическому сюжету южносибирской культуры следует искать в древнекитайском мифе о Куа-фу. Куа-фу — великан или, по мнению некоторых ученых, собирательное название целого племени великанов — может быть своеобразной категорией фантастических существ, связанных с миром мрака<sup>1</sup>. Куа-фу обитал на Севере, т. е. в местности, как раз примыкающей к району распространения окуневской культуры. Куа-фу представляли в виде великана, из ушей которого свешивались две желтые змеи, в каждой руке он также сжимал по желтой змее (к последней детали мы еще вернемся ниже). Однажды, говорится в древней «Книге гор и морей», он побежал догонять солнце и уже было настиг его в долине Юйгу, но его одолела жажда, и Куа-фу выпил всю воду из рек Хуанхэ и Вэйшуй, но не напился и побежал к Большому озеру — Дацзэ, однако, не достигнув его, умер от жажды.

Миф о погоне Куа-фу за солнцем сложился, судя по связанным с ним топонимическим названиям, где-то в пределах Среднего Китая, т. е. в районах, лежащих непосредственно к югу от МНР и Внутренней Монголии. Нам не известны какие-либо соответствия этому мифу ни в районах Восточного Китая, ни у других родственного китайцам народов юго-западных провинций. Все это наводит на мысль, что мы имеем здесь дело с одной древнейшей мифологической традицией, идущей от Южной Сибири до земель, прилегающих с севера к бассейну р. Янцзы.

Третий миф — о солнечной повозке. И здесь мы находим точное соответствие южносибирскому мифу в Восточной Азии в мифе о Си-хэ, матери солнц, возившей их по очереди по небосклону именно в колеснице, повозке, как и в произведениях окуневской культуры, а не в ладье, как, например, в Египте, Швеции или на Урале (примеры из разбираемой статьи М. Д. Хлобыстиной). Только если в южносибирской мифологии повозку с солнцем влекли быки, то в мифах народов Восточной Азии в нее впряжены шесть драконов, отвечающие местным тотемным представлениям. Открытие солнечной колесницы в скальной живописи пустыни Гоби, как нам представляется, может служить как раз своеобразным связующим звеном между окуневской культурой племен Южной Сибири и чуской культурой, существовавшей в древности между реками Хуанхэ и Янцзы, примерно в том же районе, где локализуется и миф о Куа-фу, догонявшем солнце.

Следует обратить внимание на одно немаловажное обстоятельство. Как считают историки китайской культуры, протокитайские племена не знали ни лошадей, ни колесниц. Предпола-

гаются, что колесницы были занесены к берегам Хуанхэ племенами, пришедшими из Южной Сибири, из района Минусинской котловины [1, с. 278], т. е. как раз из мест распространения окуневской, а также карасукской культур. П. М. Кожин, специально исследовавший происхождение и эволюцию иньских колесниц, обратил внимание на то, что древнекитайская «пиктограмма колесницы... в основном плане находит соответствия в наскальном искусстве Центральной Азии и Южной Сибири» [5, с. 284]; прямые аналогии с центральноазиатской и южносибирской культурами прослеживаются, например, и в некоторых конкретных деталях иньских колесниц [5, с. 284].

Все это наводит на мысль о том, что и представление о солнечной колеснице могло быть заимствовано китайцами от пришельцев, познакомивших их с повозкой как средством передвижения. Дальнейшее развитие этих представлений происходило уже, конечно, в духе общих для древних китайцев мифологических представлений, но импульс мог быть дан именно выходцами из Южной Сибири.

И наконец, последний миф, разбираемый М. Д. Хлобыстиной, связан с изображением на Аскызской стеле круглоголового антропоморфного существа в нимбе лучей, которое держит в обеих руках по извивающейся змее. Исследовательница предполагает, что мы имеем здесь дело со своеобразным «варваризованным» вариантом известного переднеазиатского мотива — богиня плодородия со змеями в руках. Не оспаривая такого толкования и возможности заимствования с Ближнего Востока (вопрос этот требует специальных разысканий), мы в рамках данной заметки хотели бы обратить внимание на то, что божества со змеями в руках — частый персонаж древнекитайской мифологии, где он едва ли связан с культом земледелия и плодородия. В древней «Книге гор и морей», которую мы уже упоминали выше, описаны буквально десятки мифических персонажей, сжимающих в руке по змее, причем как женские, так и мужские: это и упоминавшийся выше Куа-фу, и Бо-фу и Цян-лян, сжимающий в руках по змее и еще держащий змею во рту, ряд женских горных божеств и шаманок (см. [3]). Ни в одном из этих случаев связь с земледельческим культом не прослеживается. И думается, что прав Я. В. Чеснов, который подчеркивает связь культа змей с землей и водой в самых архаических мифологиях. По его мнению, «культ змеи первоначально более связан с культом матери-прародительницы, свойственным материнскородовой эпохе» [7, с. 186]. Я. В. Чеснов видит эту связь у окуневских племен Южной Сибири, занимавшихся рыбной ловлей и изображавших на своих стелах женщин с извивающимися змеями в руках. Вместе с тем семантика этого образа остается, как нам представляется, не совсем ясной. Если исходить из более поздних китайских фольклорных текстов, то змеи в ушах Куа-фу могут быть, например, интерпретированы

как «внешние души» персонажа (змея, пролезающая через семь отверстий головы,— обычный образ в средневековой китайской драме, народных книгах, легендах; наличие такого признака обычно является знаком судьбы персонажа, указывающим на то, что ему суждено стать государем). Это явно признак определенного могущества персонажа, и, может быть, именно в этом плане надо трактовать и изображение шаманов, горных и прочих духов, сжимающих в руках по змее. Возможно, однако, что дальнейшие разыскания сравнительно-типологического характера дадут и иные объяснения этого сюжета. Нам же хотелось здесь отметить опять-таки важность привлечения при исследовании этого сюжета дальневосточного материала. Заметим попутно, что наличие на плите из Черновой писаницы солнечного божества с копьями в руках и ногами в виде птичьих лап тоже наводит на мысль о широко распространенном в Восточной Азии мифологическом представлении о солнце как о птице — золотом вороне. Как видим, и здесь есть определенный параллелизм древних мифологических образов у народов исследуемых районов.

Обратимся теперь к эпическим памятникам. Как известно, народы зарубежного Дальнего Востока — корейцы, японцы, китайцы, дунгане и т. д. — не создали образцов героического эпоса, подобных эпосу тюркских или монгольских народов. Эпос у них в известной степени заменен поздними историческими повествованиями, содержащими ряд эпических мотивов и ситуаций, типологически сходных с аналогичными мотивами в эпосе самых различных народов мира. Говорить на эту тему подробно здесь нет надобности. Стоит сказать о другом — о важности изучения сюжетов некоторых эпических памятников Сибири в связи с распространением этих же сюжетов в фольклоре народов Центральной Азии и Дальнего Востока. Интересен в этом плане пример алтайского сказочного эпоса «Когутэй» о бедняке Когутэе и его приемном сыне Бобренке, которые ведут успешную борьбу с могущественным Караты-Каном и его шестью знатными зятьями и побеждают своих противников.

Сюжет эпоса «Когутэй» напоминает своеобразный «мужской» вариант сказок о царевне-лягушке. В основе его широкоизвестный у разных народов мира сюжет о сыне (обычно приемном) бездетных родителей, имеющем облик низшего существа (лягушки, змеи, черепахи, козла, осла), говорящего по-человечьи, умеющего выполнять людскую работу и требующего в жены дочь богача (как в «Когутэе») или даже самого государя, как в ряде сказочных вариантов<sup>2</sup>. По ночам он сбрасывает шкуру и предстает перед молодой женой в облике красивого юноши. Потом жена (или, как в алтайском эпосе, ее родственники) сжигает шкуру, и звериный персонаж навсегда исчезает или, наоборот, остается человеком. Сюжет этот чрезвычайно популярен в сказочном эпосе народов Дальнего Востока и Цен-

тральной Азии, особенно у японцев, где зафиксировано более тридцати версий (герой там имеет облик лягушки, змеи, слизняка или мальчика ростом с вершок), у корейцев (герой в облике змея), у монголов, тибетцев, дунган, мяо западной части провинции Хунань, а также у китайцев юго-восточных провинций страны (герой — лягушонок). Далее к югу, во Вьетнаме, герой выступает в облике черепахи. Наш краткий перечень показывает широкий ареал распространения сюжета от Алтая на юг до Индокитайского полуострова и на восток до Японских островов. Сопоставление территориально далеких друг от друга вариантов показывает, что для дальневосточных и центральноазиатских вариантов в качестве героя наиболее характерен представитель водного [рептилийного] мира — лягушонок, змея, черепаха и т. п. В алтайском эпосе приемный сын Когутэя, Бобренок, называемый в тексте «зверем земным и водным» [4, с. 57], т. е. подпадающим фактически под ту же категорию, что и живущие на суше и в воде змеи, лягушки или черепахи. В отличие от европейских вариантов этого же сюжета, например русского, где герой — козел, или немецкого из собрания братьев Гримм, где герой выступает в облике осла, в алтайском, как и в других восточноазиатских вариантах этого сюжета, видна связь главного персонажа с водной стихией. В дунганской сказке, например, лягушонок сам говорит, что он сын повелителя драконов Восточного моря, отсюда и могущество лягушонка, его способность вызывать гром, поскольку, по традиционным дальневосточным представлениям, тучами, громом, дождем повелевают именно драконы и их царь. В монгольской пословице, например, говорится, что «змеи и лягушки отвратительны, но они родственники царя драконов». Казалось бы, в алтайском эпосе сам Бобренок никак не связан с громом. Однако обращает на себя внимание любопытное замечание проф. Н. К. Дмитриева об этимологии имени отца Бобренка — самого Когутэя, Когутэй расшифровывается им как «Синева-тый». «Так называется в монгольском фольклоре божество из шаманского пантеона, которое управляет громами и молнией» [4, с. 175]. Если рассматривать эпос «Когутэй» изолированно, вне связи с аналогичными сюжетами у других народов Центральной Азии и Дальнего Востока, то мы едва ли найдем какое-либо объяснение этимологии имени героя, которым назван алтайский эпос. Если же, наоборот, принять во внимание кратко описанные выше разнонациональные варианты, то мы сможем предположить, что функции дракона, отца главного героя подобных сказаний (обычно лягушонка или змея) у дальневосточных народов, как существа, насылающего гром, грозу, перенесены здесь в силу иных фольклорных представлений на приемного отца Бобренка — бедного старика. Основная причина подобного перенесения, а перенесение функций с одного персонажа на другой в фольклоре — явление отнюдь не редкое, кроется,

как нам представляется, в отсутствии у алтайцев популярного по всему Дальнему Востоку и отчасти Центральной Азии представления о драконе как о громовержце. Следует еще в свете нашей темы акцентировать внимание и на не тюркской, а монгольской этимологии самого имени Когутэй. Это наблюдение проф. Н. К. Дмитриева лишний раз указывает на связь эпоса о Когутэе с центральноазиатской фольклорно-эпической традицией.

Рассмотрение сказок, сюжетно близких «Когутэю», во всей их разнонациональной совокупности показывает наличие в них двух различных концовок: шкура сожжена и герой навсегда остается жить в человеческом облике; шкура возвращена владельцу и герой навсегда покидает мир людей. Судя по древнеиндийскому варианту этого сюжета, зафиксированному в «Панчатантре», по весьма архаическому варианту южнокитайской народности ли (сказка «Как вождь племени ли превратился в лягушку»), а также архаической хакасской сказке «Окис Сол», переведенной П. А. Трояковым, можно предположить, что древнейшие версии этого сюжета имели как раз концовку первого типа. То, что подобная же концовка встречается и в европейских вариантах, как в русских сказках из сборника А. Н. Афанасьева, так и в немецкой сказке «Ослик» из собрания братьев Гримм, может быть объяснено, как нам кажется, связью европейских сюжетов с древнеиндийской фольклорной традицией. Уничтожение шкуры не влекло за собой исчезновения персонажа. Вопрос этот, однако, требует специального изучения.

Концовку второго типа, когда, получив обратно сожженную шкуру, герой уходит от людей как бы в иной, в свой исконный мир, мы находим в тибетских сказках, у народа мяо, в китайских вариантах из провинции Цзянсу, у дунган, корейцев, видимо, у монголов, где в опубликованной записи конец несколько сомнителен. Можно предположить, что в стадиально более поздних вариантах уничтожение (обычно сожжение) шкуры стало рассматриваться как нарушение табу, возможно тотемистического характера. Среди этих многочисленных вариантов сюжет «Когутэя» занимает как бы промежуточное положение. Шкуру Бобренка сжигают, он покидает жену, все его недруги — тесть и зятья — гибнут, но жена идет искать Бобренка и находит с помощью черного козла, которого комментатор поэмы Н. К. Дмитриев сопоставляет с синим козлом — вестником потопа в алтайских верованиях. Вспомним, что именно потоп насылает герой-лягушонок на своих недругов в большинстве центральноазиатских вариантов, что свидетельствует о правомочности такого сопоставления. Жена находит своего мужа Бобренка, находит вроде бы на Алтае, но вместе с тем из опубликованного варианта сказителя Ютканова не совсем ясно, идет ли речь о реальной стране в мире людей, или о каком-то ином мире, где жена очутилась после того, как впала в беспамятство, и где

Бобренка окружают новые жены — дочь Солнца, дочь Луны — и куда он приводит еще и дочь принца Гаруды (Кака-Кереде). Думается, что сравнение сюжета алтайского эпоса «Когутэй» со сказочными вариантами других народов, особенно центральноазиатских и дальневосточных, может показать подлинную оригинальность в разработке данного сюжета у алтайцев, выявить четко и конкретно национальное своеобразие «Когутэя» как единственного эпоса, созданного на основе данного сказочного сюжета.

Думается, что приведенные нами примеры, а их можно дополнить сопоставлениями также ряда чисто сказочных сюжетов, разработка которых весьма близка у народов Южной Сибири, Центральной и Восточной Азии (до Японии включительно), показывают перспективность постановки проблемы комплексного изучения ряда тем и сюжетов в фольклоре народов, населяющих эту часть Евразийского материка.

<sup>1</sup> Сводку материалов и различных точек зрения по этому вопросу см. в новейшей работе проф. Сэйнанского университета (Япония) Ван Сяолян «Миф о Куа-фу» [9, с. 113—163]; см. также изложение этого и других упоминаемых нами древнекитайских мифов в книге Юань Кэ «Мифы древнего Китая» [8].

<sup>2</sup> Описание разнорациональных сказочных вариантов данного сюжета дано нами в книге «Дунганские народные сказки и предания» (раздел «Источники и анализ сюжетов», № 5), [2, с. 417—422].

1. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
2. Дунганские народные сказки и предания. М., 1977.
3. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
4. Когутэй. Алтайский эпос. М.—Л., 1935.
5. Кожин П. М. Об иньских колесницах.— Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 278—287.
6. Хлобыстина М. Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства.— Первобытное общество. Новосибирск, 1971, с. 165—180.
7. Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
8. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
9. Ван Сяолян. Чжунгоды шэньхуа юй чуаньшо [Китайские мифы и легенды]. Тайбэй, 1977.